

# 《莊子》生死觀對臨終者的 生命關懷

陳翠婷

## 摘要

臨終關懷的兩大議題是疼痛和死亡，對於臨終患者來說，死亡的話題有為凸顯，患者在死亡面前普遍表現出濃重的焦慮和恐懼。本文試圖通過追溯《莊子》的生命哲學，從中汲取面對死亡的智慧，揭開死亡的神秘面紗，消解臨終患者對死亡的恐懼。將死亡從繁複的人倫關係中抽離出來，以期還原死亡的本真狀態。本文闡述了莊子自然主義思想對人們面對生死問題的啟發，並進一步論述從“觀化”的角度，消融狹隘的個體本位，才能實現形上生命的自我超越。而明瞭生死一條的道理，將死亡視作一種可能性經驗，則是對生的最為深刻的覺醒。

**【關鍵字】** 臨終關懷 《莊子》生死觀 觀化 生死一條

---

陳翠婷，北京大學醫學部倫理學碩士研究生，中國北京，郵編：100191。

《中外醫學哲學》XIV:1 (2016年)：頁55-68。  
© Copyright 2016 by Global Scholarly Publications.

## 一、引言

臨終關懷是為身患絕症而以治癒為導向的治療不再有效時，有組織地為臨終病人及家屬提供的獨特而完整的身心照護。它既不借助醫療手段延緩死亡，也不用它加速死亡，其目的在於通過舒適護理，以維護病人尊嚴、提升病人臨終階段的生命品質。(李義庭、劉芳，2012，98)

臨終關懷的目的旨在讓患者化解恐懼、焦慮、憂愁、失望、無助等負面的心理障礙，讓病人能以較為安寧的心態走過人生最後一段旅程。在中國傳統社會儒道兩家義理系統中，儒家“未知生，焉知死”的生死觀更注重的責任與擔當，道家則對生死進行了深刻的理性思考和系統論述。正如張穎指出“道家哲學對生命意義以及生死現象有其獨到的見解，因而對臨終關懷具有獨特的啟示，人們可以在道家生死智慧的引導下為臨終者和喪親者提供得以領悟生命真諦的方法。”(張穎，2013，88)

現代社會快速的生活節奏中，人們的理性思考往往只囿於當下的生存境遇、目光所及之處，一方面，物化的世界觀消解了傳統的死後世界，人們對死亡表現出極大的漠視，另一方面，當死亡以突如其來的方式降臨時，又會因毫無心理支撐而產生濃重的死亡焦慮。

死亡作為一次自然事件的確會讓人產生自然的驚恐，“最強的恐懼是在危險的瞬間經歷的死亡，人的生活的突然中斷。”(李猛，2015：2)而被診斷為不可治癒的末期患者經歷的卻不是在“危險的瞬間”產生的自然驚恐，而是在等待焦灼中忍受煎熬的心靈驚恐。美國著名的精神醫學專家庫布勒·羅斯(Elizabeth Kubler-Ross)，曾指出，末期患者被告知絕症消息時其精神狀態有著五階段模型：否認及孤離、憤怒、討價還價、消沉抑鬱、接受。在這段時間裡，死亡作為可怕的對象，也即“敵人”，不是現前的，而是潛在的。“在‘心靈的驚恐’中，敵人並沒有出現，危

險卻滯留在頭腦中，經久不散。這種對潛在敵人的恐懼，在想像與幻覺的滋養下，變得漫無邊際。敵人，不像自然的意外帶來的是瞬間的驚恐，而是無休止的威脅。危險和恐懼成為一種狀態，而不是一次事件。”(李猛，2015，3)，在終末期患者那裡，“潛在敵人”就是暫未出現的死亡，對潛在死亡的恐懼帶給患者無休止的威脅。之所以被診斷為終末期的患者比經歷瞬間意外而死亡的人要驚恐得多，會產生如庫布勒·羅斯所分析的經典五階段，充滿恐懼和掙扎，是因為，“同顯現在我們眼前的危險本身相比，對危險的恐懼更使人驚恐萬倍；我們也發現，我們常焦慮會遭遇壞事，而這種焦慮給我們帶來的重負，要比壞事本身大得多。”(李猛，2015，3)死亡作為一次事件並沒有那麼可怕，或許還是從疼痛中獲得解脫，然而，作為一種無限空虛又無限不可控的未知，帶給人的便會是在想像與幻想中浸泡的焦慮。“心靈的驚恐”用《大學》裡的話來闡釋，就是“有所恐懼，則不得其正”；“有所憂患，則不得其正”，這裡的“正”並不表示任何善惡倫理意涵，只是說心靈狀態失去了安寧平和。

臨床中，醫生對治癒無望的臨終患者往往採取隱瞞的態度，只把病情告知家屬，而家屬也通常或多或少地對病人隱瞞。家屬的考慮便是在於消解患者的焦慮，然而，這與生命倫理學的自主性原則明顯衝突，隨著病情的惡化，患者終究是要知道其真實病情的。同時，對於自主性要求比較高的患者來說，隱瞞病情還會耽誤其生命最後階段的人生安排，帶來患者的臨終遺憾。所以，隱瞞和拖延畢竟不是安頓生命的究竟辦法。《莊子》哲學在消解臨終患者恐懼的運用上，主要有兩方面：一方面，跳出狹窄的生存境遇，解開死亡的神秘面紗，直面死後的世界；另一方面，把個體生命融於大化流行之中，構建了超越有限形體的形上生命觀。

## 二、直面死後的世界

臨終患者在面對絕症時表現出的焦慮、恐懼、憤怒、失望、無奈等負面情緒，來自於人悅生惡死的深層心理根源。要舒解患者的恐懼，則必須審視悅生惡死的價值偏向。在《齊物論》中，莊子講了一個寓言：

予嗚呼知悅生之非惑邪！予嗚呼知惡死之非弱喪而不知歸者邪！麗之姬，艾封人之子燁，晉國之始得之也，涕泣沾襟；及至於王所，與王桐筐床，食芻豢，而後悔其泣也。予嗚呼知夫死者不悔其始之蘄生乎！

弱喪是指自幼流落在外，“視死如歸”便是從這個故事而來，麗姬在晉王剛迎娶她的時候，哭得衣服都濕透了；等她到了晉王的宮裡，和國王同享樂時，才後悔當初不該哭泣。莊子以此來比喻人們悅生惡死的境況。“予嗚呼知夫死者不悔其始之蘄生乎！”似乎死後的世界給人更多的安樂，而人悅生的情緒反而是因為盲目和無知。所謂“大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死”（《莊子·大宗師》），生是一場勞作，只有死，才是這場勞作的終結。

莊子對死亡抱有十分樂觀的態度，美國生命倫理學家斯文耐斯(Fredrik Svenaeus)認為，“得病的肉身使患者意識到處於‘不在家’(unhomelikeness)的狀態，而走向死亡則是‘歸家’的過程，是一種解脫。”<sup>1</sup>這與莊子所說的“將以生為喪也，以死為反也”（《莊子·庚桑楚》）有異曲同工之處。那麼，《莊子》中構建的死後世界究竟是怎樣的呢？

(1) 轉引自張穎：〈《莊子》的生命倫理觀與臨終關懷〉，參見羅秉祥、陳強立、張穎，2013，91。

《至樂》篇記載了一則莊子與空骷髏對話的寓言：

莊子之楚，見空髑髏，髑髏有形，擻以馬捶，因而問之，曰：“夫子貪生失理，而為此乎？將子有亡國之事，斧鉞之誅，而為此乎？將子有不善之行，愧遺父母妻子之醜，而為此乎？將子有凍餒之患，而為此乎？將子之春秋故及此乎？”於是語卒，援髑髏，枕而臥。

夜半，髑髏見夢曰：“子之談者似辯士。視子所言，皆生人之累也，死則無此矣。子欲聞死之說乎？”

莊子曰：“然。”

髑髏曰：“死，無君於上，無臣於下；亦無四時之事，從然以天地為春秋，雖南面王樂，不能過也。”

莊子不信，曰：“吾使司命復生子形，為子骨肉肌膚，反子父母妻子閭裡知識，子欲之乎？”髑髏深瞑蹙眦曰：“吾安能棄南面王樂而復為人間之勞乎！”

這則寓言借莊子和空骷髏的對話，道出了面對死亡的智能。骷髏是《莊子》書中精心挑選的意象，因為生者沒有死亡的體驗，對於死後的世界一無所知，而骷髏可以說是貫通生死的，在體驗了生之累患後發現死後的世界是“無君於上，無臣於下；亦無四時之事，從然以天地為春秋，雖南面王樂，不能過也。”。《人間世》中也有這樣一段話：“天下有大戒二，其一命也；其一，義也。子之愛親，命也，不可解於心；臣之事君，義也，無適而非君也，無所逃於天地之間”。這裡把人所置於其中的社會關係概括為兩類：命和義。

正如盧梭所言：“人生而自由，卻無往而不在枷鎖之中”，人在自然狀態中是完全自足自由的，沒有“君”、“臣”等上下級關係，然而，一旦進入社會狀態，就被種種的社會規定給繫縛

住了。在家有父子，“子之愛親”是“命”，“父母於子，東西南北，唯命之從”，這是“不可解於心”的；在社會有君臣，“臣之事君”是“無所逃於天地之間”的，在現代社會，君臣的說法有些不相應，但實質意義卻是不變的，指導與聽從，上級與下級，可以看到，這樣的關係遍佈於個體生命的周圍。或者說，個人的“身份”就是這層層社會關係建構和定義出來的。然而，除了活在身份倫理當中，作為個體，人本來就是各自熒熒獨立的自由存在者。空骷髏的描述，就是在徹底擺脫了這一圈又一圈的社會關係包裹後，還原出的人的本真狀態，在這樣的狀態中，“雖南面王樂，不能過也”，因為即使是南面稱王，也還是有所“待”的，有待於臣，有待於民，方可成其為王，一旦有“待”，就成了被限定的物件，失去了自然人的自由。

生喪死反的態度是不是悅死惡生呢？正如王凱所言，“莊子的‘生喪死反’理論，是為了讓人們在普遍沉淪中甦醒過來，打破外在束縛，重新回歸到充滿張力的自然生命本身，把握生命真諦，真正享受生命，享受自由。莊子對死亡抱有樂觀的態度，不是讓大家輕視生命，而是讓人們從對死亡的恐懼和對生命的迷茫中醒悟過來，只有從死亡的視角來看待人生，才可以真正看透生死，才可以真正把握住生命的本真。這是真正的悅生。”（王凱，2015，15）

### 三、回歸本真之死

臨終關懷針對的是治癒無望的終末期患者，反對依靠高技術的醫療器械來維持病人生命。基於臨終關懷理念的自然死在發達國家已經得到了立法支援，“尊嚴死”口號的提出也與之相關，“所謂‘尊嚴死’的口號，原本是為反抗用醫學技術來推遲死亡，尤其是對垂死階段的生命延長而提出，是源於關注生命終點人的自我實現的意義的語境中。它不僅是對有關死亡技術本位霸權的

一種反動，也包括反對醫院中發生的那些司空見慣的現象。”(恩格爾哈特，2014，426)而在中國，不管是“尊嚴死”還是“自然死”，這樣的觀念尚不為大眾所接受。由家屬決定，使用心肺復甦術、人工呼吸器、強心升壓劑、各種插管等維生醫療方式拖延不可治癒的病人之無效生存時間的做法很普遍。2012年醫學博士、急診科醫生陳作兵放棄為惡性腫瘤晚期父親治療的事件曾引起社會廣泛熱議，不少人就非議其不孝。

一方面是家屬的代理決策實際上取代患者的自主決策，另一方面，“源於高科技社會的死亡特點賦予死亡是否可以自由選擇的難題”(恩格爾哈特，2014，406)現代醫學技術的高歌猛進給人們提供了無限度的期待，家屬要求醫療人員使用醫學技術手段英雄式地延遲病人死亡，然而，對患者來說，“許多經驗的疾病的特徵不僅僅在於無法忍受的痛楚，還在於無法接受的恥辱和自我控制力的喪失。對於身體和精神進行性惡化的盲目干預，將剝奪病人在生命最後按個人意願行事的權利”(恩格爾哈特，2014，404)患者的精神將在這種無所不用其極的英雄式拯救中受到傷害。

眾所周知的莊子妻死，莊子鼓盆而歌的故事或許能給病患家屬更多啟示。

莊子妻死，惠子吊之，莊子則方箕踞鼓盆而歌。惠子曰：“與人居，長子老身，死不哭亦足矣，又鼓盆而歌，不亦甚乎！”

莊子曰：“不然。是其始死也，我獨何能無慨然！察其始而本無生，非徒無生也而本無形，非徒無形也而本無氣。雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生，今又變而之死，是相與為春秋冬夏四時行也。人且偃然寢於巨室，而我嗷嗷然隨而哭之，自以為不通乎命，故止也。”(《莊子·至樂》)

莊子妻死，莊子的朋友惠施去弔唁她，看到莊子鼓盆而歌，便責問道，作為妻子，同居共處，生兒育女，辛苦到老，而今死去，不哭也就罷了，怎麼還能唱起歌來呢？莊子的回答是，當她剛死之時，“我獨何能無慨然”，並不是如此絕情，也是傷感的。然而，仔細再分析一下，生命一開始就是沒有的，隨著大化流行氣化而生，而後有了形體，如今又消失殆盡，返歸到造化之中去了，“偃然寢於巨室”，以天地為棺槨，安息其中，於是為其回歸自然而歌。

在惠施眼裡，莊子之妻只是作為繁複的人倫關係中的生命，如，作為丈夫的妻子，作為子女的母親，然而，剝離掉這重重的社會關係，還原她自然的生命狀態，就會發現，她自始至終都是“獨來獨往”的。適時而生，乃是“獨來”，處順而死，乃是“獨往”，出於機而入於機。梁漱溟先生曾指出，在中國倫理本位的社會中，“個人失沒於倫理之中，殆將永不被發現”（梁漱溟，2011，238）“一個人似不為其自己而存在，乃彷彿互為他人而存在者。”（梁漱溟，2011，88），然而，死亡終究是個體需獨自面對的事，在死亡面前，個體必須享有一份“獨”的精神。

霍爾德 (J.S. Holder) 在《臨終精神關懷手冊》中援引一位長期在病人收容所工作的護士的話說道：“臨終者一般都不會在親人守夜時去世，因為有親人在場，他們會覺得沒法離去。親人們把他們抓得太牢了，……人們往往會發現，臨終者經常在親人回家休息時去世。” (Holder 2006, 71)

臨終患者之所以常常選擇在親人不在場的時候離去，是因為親人們把他們“抓得太牢了”，這在以倫理本位為社會結構特徵的中國尤為明顯，梁漱溟先生曾援引張東蓀先生的話指出“在中國思想上，所有傳統的態度總是不承認個體的獨立性，總是把個人認作‘依存者’ (an dependent being)，不是指其生存必須依靠於他人而言，乃是說其生活在世必須盡一種責任，無異為了這個

責任而生。”(梁漱溟, 2011, 88) 無怪乎莊子借空骷髏描述的死後“至樂”世界, 其中一大特點便是“無君於上, 無臣於下”, 擺脫了層層社會關係的束縛和規定, 不再在倫理關係中沉沒自我, 而是回歸到自我的本真之中。

這給患者家屬一些提示, 終末期患者由於病症的原因往往失去了自我表達的能力, 使用人工呼吸機、心肺復甦術等醫學技術雖然使得終末期患者能夠維持生命, 然而, 這有可能給患者增加身體和精神上的痛苦。家屬和醫療人員不應只是致力於拖延機械的生命, 對治癒無望的患者而言, 關注更多的理應是他們的精神世界, 幫助他們以積極坦然的心態面對死亡, 而不是倚仗高技術的醫療手段構築一場即使死亡來到眼前, 仍然有辦法延遲的迷夢。

#### 四、生死更替如四時行也, 因任自然

人的生命是自然氣化的一部分, 氣聚而生, 氣化而死。“萬物皆出於機, 皆入於機。”出於自然又返還自然之中, 生死交替如寒暑之往來。

莊子說: “死生, 命也, 其有夜旦之常, 天也。”(《大宗師》), 人們常說, 生死有命, 莊子在這裡把死生譬喻為晝夜, 並說這是“常”, 一是說, 這是不可改變的, 永恆的, 二則是說, 死生如晝夜更替般平常。“人之有所不得與, 皆物之情也。”, 死生之事是人力所不能干預的, 這是物之實情。

莊子是先秦哲人中對死亡理性分析最為深刻的。《大宗師》中寫道:

父母於子, 東西南北, 唯命之從。陰陽於人, 不翅於父母; 彼近吾死而我不聽, 我則悍矣, 彼何罪焉! 夫大塊

載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。

人對於父母是“東西南北，唯命之從”，陰陽之氣對於人來說，又豈止是父母。造化給了人形體，用“生”來使我們勞作，用“死”來使我們休息。就如同晝夜一般，晝日勞作，夜晚休息。既是自然現象，則應順應，這看似被動的態度實則主動，因為順應自然方能無適而不可。

“至人用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。”至人的用心就如同明鏡一般，物不現前，鏡子始終不顯現，事物來臨之時，則能恰如其分地反映。“迎”是對尚未來到之事的憂慮，“將”則是面對已逝現象，心中還有所凝滯。“不迎”亦即對於未至之事物，心不會繫縛於其上，不會對其有所焦灼，有所憂患。“應而不藏”，事物過後，便即如同鏡子中的影像從鏡中消失一般，無任何留滯，亦即“不將”。如此則能在事物流變之際不為物所傷。

在生死問題上，用心若鏡，不將不迎，則幾近於“古之真人”的境界。莊子在《大宗師》篇中說“古之真人，不知悅生，不知惡死；其出不訢，其入不距；儻然而往，儻然而來而已矣。”面對生死，不因人為的增益而擾動身心，出生入死均從容不迫，忘掉死生因任自然。“以天地為棺槨，以日月為連壁，星辰為珠璣，萬物為齋送。”（《莊子·列禦寇》）也就是說，人死就如同安寢於自然巨室之中，是對自然的回歸。

## 五、打破“身執”，從“化”的角度實現形上生命的自我超越

臨終者及家屬面對絕症時的恐懼和焦慮也源於缺乏對生命形上價值和意義的領悟。“人們太執著於血肉感官的肉體形式，過度地戀生悲死，若無法從生命的根源處去化解抗拒死亡的心態，再多的安寧療護都無濟於事。”（鄭志明，2008，42）

莊子說“若人之形者，萬化而未始有極也，其為樂可勝計邪？今一以天地為大爐，以造化為大冶，惡乎往而不可哉！”（《莊子·大宗師》）如果知道人的形體，千變萬化而未曾有窮盡，那麼這種歡樂豈可計算得清的嗎？如果現在就開始把天地當做大熔爐，把造化看做大鐵匠，那麼到那裡而不可呢？正如傅偉勳教授指出：“……當下就宇宙的一切變化無常去看個體的生死，從中發現精神解脫之道。萬事萬物的生滅存亡，皆逃不過自然必然的變化無常之理，如要破生死、超生死，必須擺脫個體本位的狹隘觀點，而從道（變化無常之理）的觀點如實觀察個體生死的真相本質。”<sup>2</sup>（傅偉勳，2006，93）

老子講過“物壯則老”的道理，“飄風不終朝，驟雨不終日，孰為此者？天地。天地尚不能久，而況於人乎？”（第二十三章）人生在世如飄風驟雨般不可久長。正如阮籍《詠懷》詩言：“丘墓蔽山崗，萬代同一時”，死亡是萬代以來人們面對的同一境遇。

莊子《知北遊》篇中說：“人生天地之間，若白駒之過隙，忽然而已。注然勃然，莫不出焉；油然謬然，莫不入焉。已化而後生，又化而死，生物哀之，人類悲之。”人生於天地間，就如同陽光穿過縫隙一般。生命飄忽往逝，死生之化無可駕馭，豈不讓人悲感頓生？

---

(2) 轉引自張穎：《〈莊子〉的生命倫理觀與臨終關懷》，參見羅秉祥、陳強立、張穎，2013，91。

然而，換一種視角去觀“化”，把一己之生命納入自然的大化流行中，突破個體狹隘的“自我”界限，則能看到生命無時無刻處於“化”的過程中，死生有如晝夜更替般平常。鼠肝蟲臂，無適不可，方能在生死面前超然豁達，安時處順，體驗萬化未始有極的不可勝計之樂。

《至樂》篇中就講了一個支離叔與滑介叔觀“化”的故事，面對“柳生其左肘”的將死之症，滑介叔說：“生者，假借也。假之而生者，塵垢也。死生為晝夜，且吾與子觀化而化及於我，我又何惡焉！”把個體的生命融入天地大化中去觀照，超越出對有限形體的執著，實現人性的自我超越，方能在生死大化前安之若素。

## 六、生死一條，向死而生，是對生的最深刻的覺醒

臨終者對死亡的恐懼並非全然無用，恐懼是智慧之母，畏死的情緒讓人生起對生的最大意義的探尋。死亡激發人們對於終極意義的思考，正如恩格爾哈特說，“衛生保健實際上是一座演藝人類殘疾、痛苦和死亡戲劇的劇場，所以它不僅引出有關疾病醫治、痛苦緩解以及延遲或控制死亡等問題，同時投射了生命、痛苦和死亡的終極意義。”(恩格爾哈特，2014，400)，“在世俗語境下，關於終極意義的深刻問題是無法回答的……但醫學卻能顯示給我們，疼痛是可以控制的、痛苦是可以避免的，甚至死亡也能被推延。而醫學的失敗，也正在於這些承諾並不能終極地、圓滿地兌現。痛苦最終無法避免，死亡的悲劇時日終究要來臨。正是在這些控制和進步的前提下，這些失敗激發我們在面對痛苦、殘疾和死亡時，對於意義的苦苦尋求。”(恩格爾哈特，2014，402)終極意義的尋求往往訴諸於宗教，然而，中國文明傳統上就是宗教精神不發達，理性精神十分發達，“幾乎沒有宗教的人生”成為梁漱溟先生所說的中國文化兩大古怪點之一。《莊子》中表達

的“生也者死之徒”、“生死一條”、“向死而生”的智慧建立在理性基礎上，卻同樣給人生命價值的安頓。“死生一條”是說，生和死如同麻繩的兩條線一般，生是一條明線，而死則是一條暗線，與生相輔相成。兩條線交織在一起，同時進行，同時發生，死並不是生的終結，而是時時刻刻與生同在的一種可能性經驗，生命就在生與死的交織中展開。

《知北遊》中說：“不以生生死，不以死死生。死生有待耶？皆有所一體”，死亡並不是與生相對的一件事，並不是有生的存在才有死的存在，也不是因為死亡而滅掉了生，生與死不是相對的兩樣事物，而原是不可分割的同一事物。“方生方死，方死方生”，並不是簡單說人在生的同時，就已然邁向了死亡時刻，而是更清楚地表明，死亡不是一個特殊的靜止時刻，而是一種人生的潛在狀態。“純粹的、孤立的死亡作為死亡的含義並不是最重要的，人對死亡作為死亡的‘經驗’才是人生存在的意義所在。”

正如海德格爾所說：“死作為此在的終結乃是此在最本己的可能性，無所關涉的、確知的、而作為其本身則不確定的、不可逾越的可能性。”（海德格爾，2006，297）對於臨終者而言，如果能體認到生死一條的道理，則能在死亡面前深刻覺醒。只有知道了死亡之於生存如影隨形，死亡的可能性經驗與生存的現實性經驗之間不是一條鴻溝，而是兩者共在，才能從日常混跡的生活世界中覺醒，重新審查自己的生命狀態，重新確認生的意義，獲得對生的最大程度的自覺，使自己重新成為自己。從這個意義上來說，死亡是生存者的偉大導師。

## 參考文獻

- 王 凱：《道與道術：莊子的生命美學》，北京：人民出版社，2013。  
WANG Kai. *The Dao and Its Art: The Life Aesthetics of the Zhuangzi* (Beijing: People's Publishing House, 2013).

- 李 猛：《自然社會：自然法與現代道德世界的形成》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2015。LI Meng. *Natural Society: The Natural Law and the Formation of Modern Ethical World* (Beijing: Beijing's SDX Joint Publishing Company, 2015).
- 李義庭，劉芳主編：《生命關懷的理論與實踐》，北京：首都師範大學出版社，2012。LI Yiting. *Care for Life: Theories and Practice*, edited by LIU Fang (Beijing: The Capital Normal University Press, 2012).
- 恩格爾哈特著，孫慕義譯：《基督教生命倫理學基礎》，北京：中國社會科學出版社，2014。Engelhardt, H. Tristram Jr. *Christian Bioethics*, translated by SUN MUYI (Beijing: China Social Sciences Press, 2014).
- 海德格爾：《存在與時間》，陳嘉映、王慶節譯，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2006。Martin Heidegger. *Being and Time*, translated by CHEN Jiaying and WANG Qingjie (Beijing: Beijing's SDX Joint Publishing Company, 2006).
- 梁漱溟：《中國文化要義》，上海：上海人民出版社，2011。LIANG Shuming. *Essence of Chinese Culture* (Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2011).
- 陳鼓應注譯：《莊子今注今譯》，北京：商務印書館，2007。CHEN Guying. *Notes and Commentaries on the Zhuangzi* (Beijing: The Commercial Press, 2007).
- 鄭志明：《道教生死學》，臺北：中央編譯出版社，2008。CHENG Chih-Ming. *Life and Death Studies in Religious Daoism* (Taipei: Central Compilation & Translation Press, 2008).
- 霍爾德著，吳宇琦、方志燕譯：《臨終精神關懷手冊》，上海：上海譯文出版社，2006。J. S. Holder and J. A. Clanton, *Parting: A Handbook for Spiritual Care Near the End of Life*, translated by WU Yuqi and FANG Zhiyan. (Shanghai: Shanghai Translation Publishing House, 2006).
- 羅秉祥、陳強立、張 穎：《生命倫理學的中國哲學思考》，北京：中國人民大學出版社，2013。P. C. LO, Jonathan CHAN, and Ellen ZHANG. *Bioethics: A Reflection from Traditional Chinese Philosophy* (Beijing: China Renmin University Press. Co. Ltd., 2013).